



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Romantyzm i New Age : kontynuacje, podobieństwa, inspiracje

**Author:** Andrzej Kasperek

**Citation style:** Kasperek Andrzej. (2012). Romantyzm i New Age : kontynuacje, podobieństwa, inspiracje. "Studia Socjologiczne" (2012, nr 4, s. 65-85).

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Andrzej Kasperek  
Uniwersytet Śląski

## ROMANTYZM I NEW AGE: KONTYNUACJE, PODOBIENSTWA, INSPIRACJE

W artykule podjęto problematykę obecności centralnych dla romantyzmu idei w New Age: idei organicyzmu, imaginacji i temporalizmu. Autor traktuje ich obecność w romantyzmie jako kontynuację oraz reinterpretację idei charakterystycznych dla zachodniego ezoteryzmu. New Age jest definiowany natomiast jako kontynuacja tradycji ezoterycznej, poddanej romantycznej reinterpretacji, a zarazem jako odpowiedź na krytykę odczarowanej współczesnej cywilizacji. Jakkolwiek New Age przybiera różne formy (niskie i wysokie New Age), źródłem – z którego wyrasta – są analizowane tutaj idee. Wątki samorealizacji, samopoznania, oryginalności czy autoekspresji charakterystyczne dla New Age mają romantyczne korzenie i wiążą się z analizowanymi trzema ideami.

Główne pojęcia: socjologia religii; New Age; romantyzm; underground; idee ezoteryczne.

### Wstęp

Fenomen New Age bez wątpienia należy do najpopularniejszych zagadnień podejmowanych na gruncie współczesnej socjologii religii co najmniej od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Choć z czasem dał się zaobserwować pewien odwrót od stosowania przez badaczy terminu „New Age” (zob. Hall 2007: 70–73) zastępowanego między innymi przez terminy „nowa duchowość”, „duchowość alternatywna”, „duchowość holistyczna”, „duchowości życia” (Heelas 2008) czy „Next Age” (Introigne 2001: 58–69), zmiana ta nie oznacza przesunięcia badawczych zainteresowań, a raczej próbę rezygnacji ze stosowania terminu tyleż niejednoznacznego, ile niepopularnego. Odwrotowi od New Age towarzyszy rosnąca popularność posługiwania się dychotomią religia–duchowość (Wuthnow 1998; Roof 1999; Heelas, Woodhead i in. 2007; Flanagan i Jupp red. 2007; Giordan 2009: 229–230), i to w polu kategorii duchowości przeciwstawionej religii analizowane jest zjawisko określane mianem Nowej Ery czy też nowej duchowości. Te terminologiczne przesunięcia nie zmieniają jednak faktu, że badacze, szukając genezy New Age, wskazują na podobne źródła tego zjawiska, bez względu na to, czy stosują to pojęcie, czy zastępują go innym.

W niniejszym artykule chciałbym zaproponować interpretację New Age w perspektywie jego związków z romantyzmem, uznając te związki za istotne dla rozumienia fenomenu Nowej Ery. Poszukiwanie związków między New Age i romantyzmem nie unieważnia oczywiście powiązań między tym pierwszym a teozofią,

antropozofią, kontrkulturą czy innymi źródłami, w których upatruje się genezy Nowej Ery. Romantyzm jest jednym ze źródeł New Age, lecz źródłem szczególnym. W ciągu genetycznych zależności wymienić można bowiem wiele „poprzedników” New Age, romantyzm uznać jednak należy za wyjątkowy taki „poprzednik”, ponieważ w tej epoce dokonana się daleko idąca reinterpretacja zachodniej tradycji ezoterycznej. Aby lepiej rzecz pokazać, warto odwołać się do pojęcia *cultic milieu*.

Przedmiot niniejszych rozważań stanowi kwestia kontynuacji w New Age idei, które transmitowane były w ramach romantycznej kontrkultury, przy czym przez pojęcie kontrkultury rozumiem to, co Colin Campbell określił mianem środowiska kultowego (*cultic milieu*), czyli kulturowego podziemia społeczeństwa (Campbell 1972: 122). Jak pisał, kulturowy underground obejmuje wszystkie dewiacyjne systemy wierzeń i praktyk. Mieszczą się tutaj fenomeny okultyzmu i magii, spirytualizmu, mistycyzmu i nowej myśli, wiara w obce cywilizacje czy cudowne właściwości naturalnej medycyny (tamże). Ukute przez Campbella pojęcie *cultic milieu* odnieść można do romantyzmu, jeśli wyeksponowane zostaną związki między romantyzmem a zachodnią ezoteryczną tradycją. Stosowanie koncepcji *cultic milieu*, tej socjologicznej *par excellence* kategorii do opisu fenomenu New Age, spotkało się jednak z krytyką. Na gruncie polskim wątpliwości podniosły między innymi Anna E. Kubiak i Dorota Hall. Pierwsza zwraca uwagę na pewne ograniczenia związane z aplikacją terminu *cultic milieu* do opisu fenomenu New Age z lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Jak pisze, kategorie przywołujące przestrzenność, a do takich należy *cultic milieu*, dobrze opisywały fenomen New Age w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, lecz już nie w latach dziewięćdziesiątych, kiedy to wiele wątków Nowej Ery przeniknęło do kultury dominującej (Kubiak 2005: 14). Hall natomiast zwraca uwagę na to, że termin *cultic milieu* nie przyjął się szerzej w badaniach nad New Age (Hall 2007: 68), choć próbę taką podjął między innymi Wouter J. Hanegraaff.

W obronie *cultic milieu* postawić można tezę, że koncepcja środowiska kultowego przeszła ewolucję i została wykorzystana między innymi w badaniach przeprowadzonych w ramach projektu Kendal przez zespół badaczy z Uniwersytetu w Lancaster (Heelas, Woodhead i in. 2007)<sup>1</sup>. W książce *The Spiritual Revolution* występuje kategoria *holistic milieu* (środowisko holistyczne), którą potraktować można jako dalszy szczebel rozwoju *cultic milieu*. Z kolei Milda Alisauskiene posłużyła się terminem *New Age Milieu* (Alisauskiene 2004). Pojęcia *holistic milieu* czy *New Age Milieu* uwzględniają już zjawisko upowszechnienia się tego, co wcześniej stanowiło underground społeczeństwa, zarazem jednak nie zmienia się to, że wspomniane środowiska (jakkolwiek by je nazywać: kultycznymi, holistycznymi czy New Age) wyrastają z kontrkulturowej (*resp.* ezoterycznej) tradycji. Koncepcję *cultic milieu* jako undergroundu społeczeństwa uważam za narzędzie przydatne do prowadzenia analizy wskazującej na obecność tych samych wątków oraz pokrewieństwa świato-

<sup>1</sup> Należy jednak zauważyć, że choć związki między pojęciem *cultic milieu* i *holistic milieu* wydają się oczywiste, w pracy *The Spiritual Revolution* nie pojawia się termin *cultic milieu*, ani autorzy w żaden sposób nie odnoszą się do klasycznego już dzisiaj tekstu Campbella *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*.

poglądowego między reprezentantami środowiska romantycznego (*romantic milieu*) i adeptami New Age.

Rozważania poświęcone obecności tych samych idei w romantyzmie i New Age zostaną poprzedzone krótkim przeglądem definicji Nowej Ery, zarysowaniem perspektywy rozumienia tego zjawiska, następnie przedstawię w bardzo szkicowy sposób historię sporu o rozumienie romantyzmu. Jednym z efektów tego sporu była próba zdefiniowania romantyzmu w perspektywie konstytuujących go idei. Badacz zachodniego ezoteryzmu, a zarazem autor ważnych prac poświęconych New Age, Hanegraaff, za takie centralne dla romantyzmu idee uznaje (1) organicyzm, (2) imaginację oraz (3) temporalizm (Hanegraaff 1998b: 256). Dwie z tych idei (organicyzm i imaginacja) stanowią centralne idee ezoteryzmu, temporalizm jest natomiast nowatorską, stworzoną przez romantyków, interpretacją idei ewolucjonizmu, idei ważnej w historii ezoteryzmu. Te trzy idee stanowią także kategorie charakterystyczne dla New Age. Interpretacja taka po pierwsze pozwala na postawienie tezy o tym, że Nowa Era jest kolejnym ogniwem zachodniego ezoteryzmu, po drugie, tezy mówiącej, że opierając się na uczasowionej (przez romantyków) koncepcji ewolucji New Age stanowi przykład poświeceniowej i zsekularyzowanej ezoteryki, wyrastającej z nowego rozumienia idei ewolucji, a po trzecie, że New Age tworzy pewną całość zorganizowaną wokół podstawowych dla niego idei.

W przyjętym tutaj rozumieniu to romantyzm, a nie przykładowo teozofia Heleny Bławatskiej, antropozofia Rudolfa Steinera czy inne źródła inspiracji, stanowią matrycę, powieloną w ideologii Nowej Ery. Jeszcze inaczej rzecz można ująć następująco: romantyczny światopogląd dotarł do adeptów New Age także poprzez twórczość Heleny Bławatskiej, Annie Besant, Rudolfa Steinera czy Carla Gustava Junga. Analiza oddziaływania uczasowionej koncepcji ewolucji na protoplastów New Age wydaje się inspirująca jeszcze z jednego powodu: z racji podobnej, możliwej do ujęcia w kategoriach chiliastycznych oczekiwań, reakcji romantyków i adeptów New Age na dojmujące poczucie niepokoju, charakterystyczne dla okresów przełomowych. Romantyzm i New Age łączy oczekiwanie na przełomowe wydarzenie, wbrew pozorom jednak, wydarzenie o ewolucyjnym, a nie rewolucyjnym charakterze. Zarazem jednak i romantyzm, i New Age potraktować można jako elementy zmiany społecznej. Romantyzm i New Age wyrastają ze swoistego klimatu epoki (klimat ten zarazem współtworząc), przesyczonej chiliastycznymi oczekiwaniami, rzutującymi na interpretację innych idei, a zarazem na tworzenie rzeczywistości politycznej, społecznej i kulturowej. Niniejszy artykuł stanowi zatem także przyczynek do charakterystyki procesu przenikania się idei transmitowanych przez adeptów undergroundowych środowisk (w przypadku New Age chodzi raczej o underground poddany procesowi upowszechnienia) i idei funkcjonujących w ramach kultury popularnej.

### Definiowanie New Age i romantyzmu

Fenomen Nowej Ery, co wydaje się dzisiaj raczej truizmem, trudno zdefiniować, a termin „New Age” bywa określany mianem *umbrella term* (Heelas 1996: 2). Paul Heelas pisał zresztą przed laty jeszcze dosadniej, używając dla New Age

określenia eklektyczny miszmasz (*hotch-potch*) wierzeń, praktyk i stylów życia, na który składają się między innymi ezoteryczny lub mistyczny buddyzm, chrześcijaństwo, hinduizm, islam, taoizm, wierzenia celtyckie, druidyzm czy wierzenia Indian. Ten obraz należy wzbogacić o praktyki: medytacje Zen, rytuały Wicca, szamańskie praktyki, treningi zarządzania, duchowe terapie, różne formy pozytywnego myślenia (Heelas 1996: 1). New Age rozmywa więc granice między kulturą i religią, kulturą popularną a kulturą wysoką, między rozrywką a zaangażowaniem, między konsumpcją a duchowością. Za manifestacje New Age uznaje się przypadki „popezoteryki”: wiarę w czakramy, moc talizmanów, wróżbiarstwo i horoskopy, hipnoterapię, przekonanie o wiarygodności astrologii, wiarę w reinkarnację, bioenergoterapię, przekonanie o istnieniu energii duchowej, którą przeżył każdy element wszechświata, odrzucanie medycyny konwencjonalnej na rzecz alternatywnych sposobów leczenia. Bartłomiej Dobroczyński proponuje, by odróżniać od siebie „Niską, Okultystyczną Nową Erę” i „Wysoką Nową Erę” (Dobroczyński 2000: 91–94). Ta pierwsza jest urynkowaną wersją New Age, w której „przeważają uproszczone oraz przystosowane do potrzeb rynku postaci rozbudowanych tradycji duchowych i ezoterycznych” (Dobroczyński 2000: 92), w drugiej chodzi raczej o niekomercyjne przedsięwzięcia, mające na celu przemianę ludzkości.

Przenikanie się niskiego i wysokiego New Age, przemieszanie undergroundowego ezoteryzmu z tematami popkultury próbują w szczególny sposób wyeksponować niektórzy badacze New Age. Hanegraaff twierdzi, że wspólną podstawą Nowej Ery nie jest system symboliczny jednej religii, lecz duża liczba symbolicznych systemów o różnej proveniencji, których „ścinki” są przetwarzane przez media masowe (Hanegraaff 1999: 153). Michael York widzi natomiast w New Age sieć wymiany idei i dóbr (kryształy, obrazy, muzyka, literatura) (York 1999: 175). Do określenia Nowej Ery warto zastosować termin *la nébuleuse mystique-ésotérique* (mgławica mistyczno-ezoteryczna), ukuty przez Françoise Champion (Champion 1990: 17–69). Mgławica ta obejmuje bardzo zróżnicowane elementy tradycji religii wschodnich (buddyzm, hinduizm), szamanizm, praktyki ezoteryczne (tarot, astrologia) czy w końcu nowe synkretyzmy psycho-religijne (Champion 1994: 315). Emma Bell i Scott Taylor piszą, że New Age, istniejąc w napięciu między zinstytucjonalizowanymi religiami i nauką, próbuje łączyć wartości społeczeństwa postmaterialistycznego z ideologią samospelnienia, samopoznania w nowym religijnym, psychologicznym i terapeutycznym opakowaniu (Bell i Taylor 2003: 331). Raymond L. M. Lee stwierdza natomiast, że New Age nie jest ruchem, lecz formą rozprzestrzeniania się wierzeń i obrazów poprzez kulturę (Lee 2009: 397).

Bez względu na to, czy myślimy o „niskim” (pop-New Age) czy „wysokim” New Age, łączą je powtarzające się tematy, spośród których do najważniejszych zaliczyć trzeba: przekonanie o duchowym charakterze świata, tematykę samorozwoju, samopoznania, samorealizacji, autoekspresji, samodoskonalenia, dbałości o zdrowie. Tematy te, dostosowywane oczywiście do oczekiwań adresata, pojawiają się w popkulturowej, jak i filozoficznej opowieści, funkcjonują na pograniczu świata religii, sztuki czy nauki. Campbell wylicza główne tezy, leżące u podłoża światopoglądu New

Age: ostateczna rzeczywistość ma charakter duchowy; istnieje pewna siła obecna w całym Wszechświecie, siła ta ma immanentny, a nie transcendentny wobec jaźni czy świata charakter; jest obecna wszędzie, w kamieniu, wietrze; to forma energii, a nie Bóg osobowy, rzeczywistość ma charakter monistyczny, a nie dualistyczny; istnieje hierarchia duchowości regulowana prawem ewolucji duchowości. Jak dodaje, światopogląd New Age wiąże się z potępieniem współczesnej materialistycznej, chrześcijańskiej, naukowej i zachodniej cywilizacji jako wrogiej prawdziwej duchowości, której celem jest oświecenie, ekspresja, poznawanie własnej głębi, prawdziwego ja, tryumf ducha nad materią (Campbell 2001: 77–78).

Mając w pamięci Campbella charakterystykę światopoglądu New Age trudno nie zauważyć, że nie jest to bynajmniej zjawisko nowe, lecz zostało spopularyzowane przez romantyków w XIX wieku. Romantycy występowali przeciwko 1) odczarowanej koncepcji świata, 2) dążeniom do jego kwantyfikacji, 3) mechanizacji świata, 4) racjonalistycznej abstrakcji, 5) rozpadowi więzi społecznej (krytyka egoizmu i indywidualizmu) (Sayre i Löwy 2005: 436–439). New Age traktowany jako ruch krytyczny wobec zastanej rzeczywistości organizowany jest wokół tych przekonań<sup>2</sup>. Tematy samorozwoju, samorealizacji czy autoekspresji – charakterystyczne dla New Age – zostały wcześniej rozwinięte na gruncie romantyzmu.

Hans Sebald jako jeden z pierwszych socjologów wskazał na fakt istnienia podobieństw między New Age i romantyzmem (Sebald 1984: 106–127). Wątek ten pojawił się także *expressis verbis* w dwóch opublikowanych w latach dziewięćdziesiątych pracach, które zasadniczo zaważyły nad sposobem konceptualizacji i recepcji w socjologicznym (ale przecież nie tylko socjologicznym) środowisku fenomenu Nowej Ery: w pracy Heelasa (1996) oraz Hanegraaffa (1996, 1998a). Co istotne, poszukiwanie związków między romantyzmem i Nową Erą nie jest wcale zbyt rozpowszechnione w środowisku socjologicznym. Badacze Nowej Ery poszukują jej źródeł przede wszystkim w twórczości założycielki Towarzystwa Teozoficznego, Heleny Bławatskiej, innych znanych teozofek (Alice Ann Bailey, Annie Besant), w antropozoficznej twórczości Rudolfa Steinera. Za mentorów Nowej Ery uważa się między innymi George’a Gurdjieffa, Carla Gustava Junga, czy w końcu podnosi się znaczenie fermentu kontrkulturowego z lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku dla wyłonienia fenomenu New Age. Pomijanie (niedocenianie) romantycznych źródeł jest tym bardziej zaskakujące, że dwaj „klasycy” badań nad Nową Erą, Hanegraaff i Heelas, na istnienie takich związków zwracają uwagę. Hanegraaff dopatruje się afiliacji między europejskim romantyzmem (zwłaszcza niemiecką romantyczną *Naturphilosophie*) (Hanegraaff 2005: 36) czy amerykańskim transcendentalizmem, będącym, jak pisze, najważniejszą manifestacją amerykańskiego romantyzmu, a New Age w szerokim rozumieniu (Hanegraaff 1998c: 376). Jeszcze dalej w odkrywaniu powiązań idzie Heelas, który definiując Nową Erę w kategoriach *Self-spirituality*

<sup>2</sup> Wouter J. Hanegraaff podkreśla, że to, co odróżnia New Age od innych współczesnych kulturowych krytycyzmów (feminizm czy ekologia) to fakt, że krytycyzm Nowej Ery wyrażany jest w kategoriach zsekularyzowanego ezoteryzmu (Hanegraaff 1999: 155).

(duchowości jaźni)<sup>3</sup>, zwracał jednocześnie uwagę na to, że wszystkie najważniejsze tematy współczesnej *Self-spirituality*, znajdują swoje ugruntowanie w pracach romantyków. W pracach Jeana-Jacques'a Rousseau, niemieckich i angielskich romantyków, także romantyków z drugiej strony oceanu (Ralph Waldo Emersona czy Walta Whitmana), znaleźć można wiele fragmentów poświęconych sakralizacji jaźni, ludzkości i natury (Heelas 1996: 42). Należy też wspomnieć, że Heelas w swoich ostatnich pracach zrezygnował z definiowania Nowej Ery w kategoriach *Self-spirituality* na rzecz wyeksponowania kategorii życia, która wydaje się stanowić bazowe pojęcie romantyzmu.

Romantyzm rozumiany jako pewna epoka w dziejach filozofii, sztuki, literatury czy muzyki w potocznej recepcji utożsamiany jest z egzaltacją, nadmierną uczuciowością, kultem *ego*, z aurą dziwności, tęsknotą za mityczną Arkadią, z sentymentem do czasów średniowiecznych. Sebald w artykule, w którym *New Age* uznaje za przykład nowego romantyzmu, odwołuje się przede wszystkim do takich obiegowych opinii o romantyzmie, w którym dostrzega królowanie fantazji i wyobraźni, hedonizm, malowniczość, dziwaczność, poszukiwanie nieznanego, mistyczność, wylewność (Sebald 1984: 108), zarazem jednak wpisuje problematykę *New Age* w socjologiczną perspektywę, traktując ten fenomen jako styl życia będący czynnikiem zmiany społecznej. Sebald, definiując romantyczny światopogląd w kategoriach reakcji wobec rosnącego znaczenia industrializacji i nauki, mechanizacji i racjonalizacji życia społecznego, za kolejną fazę takiej romantycznej kontestacji uznaje kontrkulturę lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Stawia zarazem tezę, że romantyzm dał początek antywojennej kontrkulturze, z której rozwinął się *New Age* romantyzm (*New-Age Romanticism*). Nowa Era, mniej rzucająca się w oczy niż kontrkultura, będąc amorficznym ruchem, rozprzestrzeniła wspomniane powyżej romantyczne atrybuty (Sebald 1984: 108–109).

Kontrkulturę lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku można oczywiście uznać za dwudziestowieczną falę romantyzmu, jednak związki *New Age* z kontrkulturą okazują się bardziej złożone, niż prezentuje to Sebald. Podejmując problematykę Nowej Ery trzeba wziąć pod uwagę fundamentalne, a niestety zbyt rzadko uwzględniane przez badaczy, rozróżnienie wprowadzone przez Hanegraaffa, który proponuje, by odróżniać od siebie wąskie i szerokie rozumienie pojęcia *New Age* (Hanegraaff 1998a: 94). W wąskim rozumieniu pojęcie to wiąże się z wiarą w nadejście „nowej ery”, czyli Ery Wodnika. Takie rozumienie nawiązuje między innymi do twórczości Levi’ego H. Dowlinga, Paula Le Cour czy Alice Ann Bailey. Hanegraaff, charakteryzując wąskie rozumienie *New Age*, pisze że ma ono swoje korzenie w teozofii i antropozofii, i wiąże się przede wszystkim z nazwiskami Bailey i Steinera (Hanegraaff 1998a: 518). W przypadku szerokiego rozumienia *New Age* chodzi o to, co bywa określane mianem ruchu Nowej Ery (*New Age Movement*), o tzw. Nowy Paradygmat, który pojawił się w późnych latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku. *New Age* w szerokim rozumieniu czerpie swoją inspirację

<sup>3</sup> Anna Kubiak tłumaczy termin *Self-spirituality* jako „osobowa duchowość” (Kubiak 2005: 15), Dorota Hall jako „samoduchowość” (Hall 2008: 55).

z Ameryki, a zwłaszcza z kontrkultury kalifornijskiej. W tym przypadku teozoficzne i antropozoficzne wpływy byłyby mniej istotne. Hildegard van Hove, komentując wyróżnione przez Hanegraaffa wąskie i szerokie znaczenie terminu „New Age”, sugeruje wręcz, by tego pojęcia używać tylko w pierwszym przypadku (wąskie rozumienie), dla szerokiego rozumienia właściwszy wydaje się termin *marché spirituel* („duchowy rynek”) (Hove 1999: 164–165).

Teza Sebalda o kontrkulturowym pochodzeniu New Age (szerokie rozumienie) stała się popularna wśród badaczy tego fenomenu, zarazem jednak, paradoksalnie, dostrzeganie w Nowej Erze kolejnej fali romantyzmu nie stało się równie popularne. W artykule staram się rozwinąć tezę Sebalda o romantycznej specyfice New Age, próbując zarazem uniknąć dość powierzchownych analogii między romantyzmem i Nową Erą. Charakterystyka romantyzmu, którą proponuje Sebald, jest oczywiście prawdziwa (choć zbyt pobieżna), jednak nie pokazuje źródła, z którego romantyzm wyrasta. Sądzę, że inspirującą poznawczo perspektywę otwiera interpretacja romantyzmu jako kontynuacji, a jednocześnie reinterpretacji zachodniej tradycji ezoterycznej, perspektywa zakładająca zarazem istnienie procesu przenikania undergroundowych idei do kulturowego mainstreamu. W artykule przyjmuję analogiczne rozumienie New Age jako kontynuacji tradycji ezoterycznej w dwudziestowiecznych realiach (po doświadczeniu dwóch wojen światowych, ale i jako reakcji na nie spotykaną wcześniej skalę ubocznych skutków istnienia współczesnej cywilizacji). Jednocześnie New Age traktuję jako przykład upowszechnienia się undergroundowej ideologii, związany z przenikaniem się popkultury i undergroundu.

Przedstawione tutaj rozumienie romantyzmu (a w konsekwencji New Age) opiera się na wskazaniu istnienia najważniejszych idei dla niego charakterystycznych: Hanegraaff wymienia organicyzm, imaginację oraz temporalizm. Na ich znaczenie wskazywali dwudziestowieczni badacze romantyzmu, zwłaszcza Arthur O. Lovejoy oraz René Wellek. Obaj romantyzm definiowali poprzez idee, które go konstytuowały, przy czym idee te mają ezoteryczną proveniencję. Choć Lovejoy jest znany z krytycznego stosunku do samej możliwości zdefiniowania romantyzmu (zob. Lovejoy 1975: 3–24), to w artykule opublikowanym w 1941 roku wskazał na istnienie trzech idei, które jego zdaniem były „najbardziej zasadnicze i najbardziej ważne” dla okresu romantyzmu: 1) organicyzm lub holizm, 2) woluntaryzm lub dynamizm, 3) zróżnicowanie (Lovejoy 1941: 272). Odpowiedzią na krytyczne stanowisko Lovejoya był artykuł *The Concept of Romanticism in Literary History*, opublikowany po raz pierwszy w 1949 roku, w którym Wellek broni tezy, że romantyzm tworzy spójną całość. Jak pisał, romantyzm (angielski, francuski, niemiecki) porządkują trzy idee: imaginacja, natura, symbole i mity (Wellek 1974: 193). W 1951 roku Morse Peckham podjął próbę pogodzenia stanowisk Lovejoya i Welleka, twierdząc, że obu autorów łączy wspólna metafora: dynamiczny organicyzm (Peckham 1974: 238). Czym zatem był romantyzm – pytał Peckham? Bez względu na to, czy chodziło o filozofię, teologię czy estetykę, romantyzm charakteryzowało odejście od mechanistycznej statyki w duchu Newtonowskim na rzecz myślenia w kategoriach dynamicznego organicyzmu, gdzie znaczenia nabierały zmiana, wzrost, różnorodność, twórcza wyobraźnia, nieświadomość (Peckham 1974: 241). W świetle rozważań



Antoine’a Faivre’a nad istotą ezoteryzmu należy uznać wspomniane trzy główne dla romantyzmu kategorie za ezoteryczne (w tym ezoteryczną kategorię transmutacji jako zapowiedź romantycznego ewolucjonizmu) (Faivre 1998: 119–120). Kategorie te należy uznać także za centralne dla New Age zarówno w wąskim, jak i szerokim rozumieniu.

Trudno uznać, że podobieństwa między romantyzmem i New Age, nagromadzenie powtarzających się idei, tematów, obecność tych samych metafor czy wierzeń, jest sprawą przypadkową. Równie trudno jednak pokazać proste wynikanie drugiego (New Age) z pierwszego (romantyzm). Dokonana w czasach romantyzmu reinterpretacja ezoterycznych idei pozwala jednak na postawienie hipotezy, zgodnie z którą to właśnie romantyzmowi należy przypisać wyjątkową rolę w genezie New Age. Hipotezę tę będę starał się zweryfikować analizując funkcjonowanie trzech centralnych dla romantyzmu idei, zwłaszcza idei temporalizmu, której upowszechnienie traktuję jako przełomową w rozwoju zachodniego ezoteryzmu. Uważam, że wyeksponowanie analizowanych tutaj idei stanowi atrakcyjny klucz hermeneutyczny do zrozumienia wątków tradycyjnie wiązanych z romantyzmem (ale i z New Age): np. organicyzm dla wyjaśnienia relacji jednostka–zbiorowość, kwestii autoekspresji czy samorozwoju, imaginacja – samopoznania, odczarowania, kultu uczucia, oryginalności, temporalistyczny ewolucjonizm – przekonania o duchowym charakterze rzeczywistości, oczekiwania na radykalną przemianę świata wyrażaną w świeckich kategoriach.

### Imaginacja

Na znaczenie i rozwój idei imaginacji w romantycznym środowisku szczególną uwagę zwracał Wellek, przy czym definiował ją nie jako nadto pobudzoną emocjami wyobraźnię artysty, lecz jako organ poznania (Wellek 1974: 196). Hanegraaff twierdzi, że pojęcie *imaginatio* stanowi centralne pojęcie ezoteryzmu (Hanegraaff 1998b: 259), Gilles Quispel natomiast przeciwstawia wierze i racjonalizmowi myślenie wyobrażeniowe jako tradycję gnozy (Quispel 2008: 143). W tradycji ezoterycznej imaginację traktowano jako organ duszy, umożliwiający dostęp do różnych poziomów rzeczywistości. To ten rodzaj imaginacji, w którym poprzez symbole i obrazy rozwijać można wiedzę odszyfrowującą „hieroglify” natury, a zarazem pozwalającą rozumieć proces interakcji między człowiekiem, Bogiem i wszechświatem (Faivre 1998: 119–120). Funkcją, którą przypisano imaginacji, było transcendowanie dualizmu duch–materia, stąd koncepcja imaginacji w ezoterycznej i romantycznej tradycji opierała się na holistycznej perspektywie (Hanegraaff 1998b: 260) a zarazem imaginacja była traktowana jako narzędzie dotarcia do gnozy. Romantyczny underground można traktować jako *par excellence* gnostycki, skoro wiedza o rzeczywistości opierać się miała na osobistym, wewnętrznym doświadczeniu, a nie przyjmowaniu dogmatów, które mają charakter dyrektyw narzuconych przez zewnętrzne autorytety. Imaginacja stawiała się tym samym jeszcze jednym sposobem poznania, przeciwstawionym rozumowi z jednej strony, ale i wierze rozumianej jako relacja z transcendentnym Bogiem, z drugiej. Przyjęcie tezy o gnostyckim znaczeniu imagi-

nacji pozwala nie tylko na opis zjawiska krążenia romantycznych idei w kategoriach *cultic milieu*, produkującego idee, pozwala także dostrzec ciągłość tej ezoterycznej tradycji w dwudziestowiecznym New Age. Spojrzenie na romantyzm w perspektywie *romantic milieu* stanowi jednocześnie antidotum na banalizację romantyzmu. Zarazem jednak, i w tym momencie chcę wyeksponować wątek gnostycki, potraktowanie duchowości spod znaku New Age w kategoriach duchowości jaźni nadaje nieco inny, a zarazem o wiele głębszy, sens twierdzeniu, powtarzanemu przez wielu badaczy Nowej Ery, że zjawisko to ma gnostycki charakter, ewentualnie że obecne są w nim gnostyckie wątki.

Heelas twierdził, że termin *Self-spirituality* ma swoje ugruntowanie w twórczości romantyków (chodzi przede wszystkim o wątek sakralizacji jaźni, ludzkości i natury). Nowatorskość romantycznej reinterpretacji gnozy, rozumianej jako zwrot w stronę wewnętrznego doświadczenia, polegała jednak na wypracowaniu idei oryginalności (autentyczności). Nie przez przypadek Charles Taylor w swojej *Etyce autentyczności* stwierdza, że to właśnie w romantyzmie ma swoje główne źródło etyka autentyczności (kultura autentyczności). Ideologia romantyzmu – jak nietrudno zauważyć – okazuje się więc kluczem do zrozumienia współczesnych poszukiwań duchowych, skoncentrowanych na odkrywaniu wyjątkowości własnej jaźni. Nie przez przypadek bowiem początku etyki autentyczności należy szukać w końcówce XVIII wieku (Taylor 1996: 27) a zatem jej początki pokrywają się *de facto* z początkami epoki romantycznej. *Novum* światopoglądu romantycznego, w ramach którego kształtowała się etyka autentyczności, było wyeksponowanie idei wewnętrznego źródła. Romantyzm legitymizował przekonanie, że źródło moralności tkwi nie gdzieś poza człowiekiem, lecz „znajduje się głęboko w nas samych. Przemiana ta jest elementem radykalnego zwrotu nowoczesnej kultury w stronę subiektywizmu, nowej postaci wewnętrzności [*inwardness*], dzięki czemu zaczęliśmy postrzegać siebie jako istoty wyposażone w wewnętrzną głębię” (Taylor 1996: 28).

Na wyrażenie Taylora o „radykalnym zwrocie kultury w stronę subiektywizmu” (*the massive subjective turn of modern culture*) (Taylor 1991: 26) powołuje się Heelas w *The New Age Movement*, kiedy pisze, że nie przez przypadek rozwój Nowej Ery zbiega się z intensyfikacją subiektywnego zwrotu (Heelas 1996: 160). Wykorzystując wyrażenie Taylora, Heelas oraz jego współpracownicy formułują tzw. tezę subiektywizacyjną, która „głosi, że ‘radykalny zwrot nowoczesnej kultury w stronę subiektywizmu’ faworyzuje i wzmacnia te formy duchowości (*subjective-life*), które zapewniają subiektywnościom wyjątkowość i traktują je jako główne źródło znaczenia, a osłabia te formy religii (*life-as*), które tego nie czynią” (Heelas, Woodhead i in. 2007: 78). Co istotne, w tezie subiektywizacyjnej mieszczą się centralne dla romantycznego środowiska idee i tematy: zwrot w stronę wewnętrznego życia, poszukiwanie pozakościelnych form życia duchowego, akcentowanie wyjątkowości, indywidualności i ekspresji (autoekspresji), odrzucenie zewnętrznych wobec jednostki autorytetów i eksponowanie autentyczności. Te romantyczne idee i tematy pojawiają się jednak w nowym kontekście, którym jest upowszechnienie się ideologii (kultury) dobrostanu (*wellbeing*), rozumianej jako promowanie holistycznej duchowości, połączone jednocześnie z jej komercjalizacją. Teza subiekty-

wizyjna oraz kontekst kultury dobrostanu odnoszą się oczywiście do szerokiego rozumienia New Age.

Romantyczne środowisko łączy ze środowiskiem Nowej Ery ten sam, oparty na synkretyzmie, poszukiwaniu duchowego doświadczenia poza zinstytucjonalizowanymi strukturami, stosunek do religii. Reprezentantów obu środowisk łączy zwrócenie się w stronę gnozy, rozumianej jako poszukiwanie indywidualnego doświadczenia kontaktu z nadnaturalną rzeczywistością. Konsekwencją zwrotu w stronę gnozy było z jednej strony porzucenie koncepcji mechanizmu zawiadywanego przez Boga – Zegarmistrza, z drugiej, krytyczny stosunek do chrześcijańskiego uniwersum. Adepti romantycznego środowiska, co było zresztą charakterystyczne dla wcześniejszych środowisk o undergroundowym charakterze, interpretowali Biblię, którą *nota bene* niezwykle chętnie czytali, w sposób nad wyraz swobodny i odległy od kościelnej ortodoksji. Meyer H. Abrams twierdził, że romantyczni poeci w istocie zsekularyzowali i znaturalizowali fundamentalne mity o judeochrześcijańskiej proveniencji, przekształcając triadę Eden–Upadek–Nowe Jeruzalem w triadę pojęć opisujących stany ludzkiego umysłu: Niewinność–Doświadczenie–Odnowa (Kitson 2007: 45, Abrams 1973: 46–56). Nieco inaczej tę transformację charakteryzował Campbell, który pisał, że religijna triada „Eden–Upadek–Zbawienie” przetransponowana została przez romantyków w triadę „Natura–Samoświadomość–Imaginacja” (Campbell 2005: 182). Co ciekawe, Campbell, nawiązując do weberowskiej koncepcji teodycei, tę triadę pojęć określił mianem romantycznej teodycei. Istotą romantycznej teodycei – pisał – był panpsychiczny mistycyzm (panteizm), powiązany z osobistym dramatem ocalenia i zbawienia, dramatem, toczącym się w granicach „ja”. Zwłaszcza ten ostatni element triady romantycznej teodycei, czyli imaginacja, okazać się miał wedle argumentacji przedstawionej przez Campbella podstawowy dla wyłaniania się ducha współczesnego konsumpcjonizmu, w którego granicach porusza się także New Age.

Idea imaginacji popularyzowana w romantycznym środowisku legitymizowała alternatywne wobec naukowego sposoby poznania, eksponując znaczenie bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości. Stąd romantyczna pochwała znaczenia intuicji, natchnienia, snu, miłości, olśnienia czy nawet szaleństwa, wzbogaconego o pośrednie sposoby poznania, polegające na odczytywaniu ukrytych znaczeń zawartych w języku, micie i poezji (Cieśla-Korytowska 1997: 61) – wszystkie te stany poszerzały wyobraźnię. Epistemologia New Age także preferuje takie sposoby poznania. Oczywiście, przewartościowanie teoriopoznawcze na rzecz intuicji i innych bezpośrednich sposobów poznania (kosztem poznania rozumowego) nie było w czasach romantyzmu niczym nowym. Nowością było jednak połączenie takiej epistemologii z ideą oryginalności. I adepci New Age przejęli taką epistemologię od romantyków, choć często w sposób pośredni, np. poprzez teozofię, antropozofię czy kontrkulturę.

## Organicyzm

Znaczenie idei imaginacji rozwijanej przez romantyków polegało nie tylko na zakwestionowaniu sposobu poznania, ale i kontestacji pewnej koncepcji rzeczywistości. Romantyzm charakteryzowało przekonanie o organicznym, a nie mechani-

stycznym charakterze wszechświata. Romantycy nie tyle odrzucali naukę (często ją przecież wykorzystywali, mieszając jednak z filozofią czy literaturą), ile jej określony sposób uprawiania, któremu najdobitniejszy wyraz dał Izaak Newton, proponując koncepcję Boga jako Zegarmistrza (Kitson 2007: 41). Romantyczna krytyka Newtona była krytyką odczarowanej koncepcji świata, w której zabrakło miejsca dla tajemnicy. Elementem światopoglądu, który łączył romantycznych artystów, było przekonanie o duchowym charakterze wszechświata, w tym i natury. Filozoficznego ugruntowania dla tej romantycznej tęsknoty za ożywioną, a zarazem przenikniętą duchowością (psychizmem) naturą dostarczył wielki rywal Newtona, Gottfried Wilhelm Leibniz, którego *Monadologia* zainspirowała na przykład Coleridge'a (Kitson 2007: 42). Abrams zwrócił uwagę nie tylko na dostrzeganie przez romantycznych „organicystów” analogii między naturą i sztuką, ale i na to, że organicyzm ten można zdefiniować jako filozofię, której bazowe kategorie zostały wyprowadzone z atrybutów żyjących organizmów. Jak pisał, życie było traktowane przez romantyków jako najwyższe dobro, miara innych dóbr, a jednocześnie najbardziej charakterystyczna kategoria łącząca romantycznych myślicieli. Stąd brał się ich witalizm, pochwała wszystkiego, co żyje, porusza się i rozwija się dzięki wewnętrznej energii wobec tego, co pozbawione życia, bierne i niezmiennie (Abrams 1973: 431).

Na znaczenie pojęcia życia dla rozwoju alternatywnej duchowości zwrócił uwagę Heelas, wspominając o przełomowym momencie, którego doświadczył podczas oczekiwania na lot w porcie lotniczym Schiphol w Amsterdamie. Czytając pracę Martina Goodmana *In Search of the Divine Mother. The Mystery of Mother Meera*, będącą zapisem spotkania z indyjską mistyczką i awatarem mieszkającą w Niemczech (Matka Meera), Heelas wspomina swoje olśnienie jednym z passusów tej książki, w którym Goodman pisze o siłach życia. Tą siłą – odkrywa – jest po prostu samo życie. Odkrycie to prowadzi Heelasa do porzucenia terminu, który wcześniej ukuł dla określenia New Age. Jak pisze, to nie *Self-spirituality*, lecz *life* jest pojęciem, za pomocą którego należy definiować ruch Nowej Ery (Heelas 2008: 26). Po powrocie do Anglii sięga po publikacje z zakresu New Age, mające w tytule termin *life*, a co równie ważne, ponownie wraca do twórczości romantyków, której znaczenie dla rozwoju Nowej Ery eksponował już w pracy *New Age Movement* z 1996 roku, przy czym wtedy poszukiwał związków między twórczością romantyków a rozwojem *Self-spirituality*. Konsekwencją ponownej lektury staje się utożsamienie życia z duchowością oraz odejście od terminu *Self-spirituality* na rzecz *inner-life spirituality* czy *spiritualities of life* (Heelas 2008: 26). Heelas rozpoczyna studia nad dziewiętnastowiecznym popularnym romantyzmem, w którym pojawiają się wątki uzdrawiania, zdrowia, natury i edukacji, studiując fenomen kontrkultury lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku (zjawisko mające tak wiele wspólnego z dziewiętnastowiecznym romantyzmem) czy późniejsze fazy rozwoju alternatywnej duchowości. Jak pisze, od przełomowych czasów romantyzmu utrwaliło się przekonanie, że duchowość leży w sercu życia „tutaj i teraz” (Heelas 2008: 27). „Życie” – zauważa – stanowi przesłankę i paradygmat tego, co najbardziej innowacyjne i charakterystyczne dla myślicieli romantycznych (Heelas 2008: 27). Świętość życia nie ma innego uzasadnienia niż ono samo.

Problematykę duchowej ekspresji podejmuje Heelas, kiedy charakteryzuje *spiritualities of life*, które w odróżnieniu od *spiritualities for life*, mieszczących się w ramach tradycyjnych religii, tym między innymi od nich się różnią, że stanowią przykład autonomicznych poszukiwań sytuujących się *de facto* poza zinstytucjonalizowanymi ramami doktrynalnymi religii. W odróżnieniu od *spiritualities for life* byłyby przykładem wewnątrzświatowej duchowości życia, gdzie nie tyle chodzi o kontakt z transcendentną rzeczywistością, ile o samorozwój i autoekspresję, które określają jakość subiektywnego życia. Heelas zwraca uwagę, że *spiritualities of life* przeniknięte są z jednej strony wartościami związanymi z ekspresją (np. prawdziwa i autentyczna jaźń, znaczenie autoekspresji i twórczości), z drugiej, wartościami humanistycznymi (równość, wolność, szacunek dla drugiego człowieka) (Heelas 2008: 30). *Spiritualities of life* czerpie inspirację z ruchu romantycznego i z podnoszonego przezeń ideału oryginalności. Heelas, charakteryzując romantyczną duchowość jako wyrażającą się w przekonaniu, że „tylko ja mogę doświadczać i zmienić moje życie. Tylko ja jako ‘oryginał’ mogę być twórczy. Nikt więcej nie może doświadczyć mojej niepowtarzalnej twórczości za mnie; nikt więcej nie może wyrazić tego w moim życiu za mnie” (Heelas 2008: 42–43), stwierdza to samo, co Taylor komentujący frazę Herdera, że każdy człowiek ma swoją własną „miarę”. Zarazem współczesne formy *spiritualities of life* jako przeciwstawione *spiritualities for life* stanowią – argumentuje Heelas – bezpośrednią kontynuację romantycznej duchowości wewnętrznego życia (*The inner-life spirituality of the Romantic Movement*). Za kontynuację duchowości romantyzmu Heelas uznaje także duchowość wewnętrznego życia kontrkultury lat sześćdziesiątych.

Heelas zwraca uwagę na istnienie zjawiska, które wydaje się szczególnie istotne w perspektywie poszukiwania ciągłości między *romantic milieu* a późniejszym o blisko dwa wieki New Age. Choć romantyków było niewielu, to „popularny romantyzm” („romantyzm w praktyce”) mocno zakorzenił się w mentalności ludzi żyjących w XIX stuleciu. Romantyczna duchowość życia (Heelas pisze o duchowościach: *spiritualities of life*) przenika w tym czasie przede wszystkim sfery związane ze zdrowiem, wychowaniem i rolnictwem (Heelas 2008: 43). Christoph Wilhelm Hufeland, przyjaciel i osobisty lekarz Goethego, Herdera czy Schillera, znający osobście między innymi Hegla, Fichtego czy Schellinga, publikuje dzieło *The Art of Prolonging Life* oraz *Das Makrobiotik. Die Kunst das Menschliche Leben zu Verlängern*. Hufeland położył podwaliny pod rozwój makrobiotyki, przez którą rozumiał „naukę” przedłużającą życie dzięki stosowaniu odpowiedniej diety, ćwiczeń, kąpieli słonecznych, podróżowaniu czy praktykowaniu medytacji, pisał także o akupunkturze, kranioskopii, hydroterapii czy homeopatii (Heelas 2008: 43). Także w tym samym czasie Samuel Hahnemann opracował założenia homeopatii. Popularność makrobiotyki czy homeopatii pokazali badacze z Uniwersytetu w Lancaster, kierowani przez Heelasa, podczas badań terenowych w Kendal, przeprowadzonych w *holistic milieu*. W badaniach tych w sposób bardzo wyrazisty wyeksponowane zostały praktyki związane z zachowaniem zdrowia i popularyzacją holistycznej duchowości.

Idea organicyzmu nie była wynalazkiem romantyków. Jej korzenie sięgają twórczości Platona czy Arystotelesa, później idea ta pojawiała się w ezoterycznej tradycji

inspirowanej neoplatonizmem, można ją odnaleźć w twórczości Giordana Bruna czy Jakuba Boehme. Odwołując się do tej idei, mechaniczny model świata kwestionowała Bławatska, po podobną metaforykę sięgnięto w czasach kontrkultury lat sześćdziesiątych, gdy protestowano przeciw mechanicznemu systemowi, który miały zastąpić bardziej „organiczne” więzi (Taylor 2007: 476). Romantyczna interpretacja idei organicyzmu pozostaje jednak wyjątkowa, ponieważ to romantycy ją spopularyzowali przeciwstawiając idei mechanicznie zorganizowanego wszechświata, pozbawionego życia, modelowi, który swoim autorytetem poświadczał Newton (spośród polskich myślicieli okresu romantyzmu ideę organicyzmu wyraźnie akcentował August Cieszkowski). Metafora dynamicznego organicyzmu łączy nie tylko, jak pokazał to Morse Peckham, Lovejoya i Welleka ujęcia romantyzmu, lecz na stałe związała się ona z romantycznym światopoglądem. I to ta romantyczna interpretacja organicyzmu oddziaływała na klimat epoki, łącząc się z ideą ewolucjonizmu. W ten sposób XIX wiek stał się areną sporu między dwiema koncepcjami ewolucji: mechanicznej i organicznej (twórczej) (Lovejoy 1914: 30).

### Temporalizm

Arthur O. Lovejoy dostrzegał w nowym, organicystycznym ewolucjonizmie, który opierał się na idei uczasowienia łańcucha bytu, najbardziej innowacyjny element romantyzmu. O ile organicyzm i imaginację, poddane romantycznej interpretacji, uznać można za tradycyjne, ezoteryczne kategorie, które odżyły w czasach romantyzmu, o tyle sama idea uczasowienia (temporalizmu) i świadomości historycznej była ideą nową (Hanegraaff 1998b: 261). Platoński łańcuch bytu wykluczał zmiany, skoro cały wszechświat, w tym i natura, przedstawiały doskonale wykończone dzieło, w którym nie może się pojawić nic nowego. Nowoczesność wraz z rodzącym się romantyzmem wносиła zupełnie nowy sposób myślenia o świecie, w którym upływ czasu zaczynał korespondować ze wzrastającym zróżnicowaniem. Połączenie idei ewolucji, organicyzmu i uczasowienia łańcucha bytu znalazło swój wyraz w romantycznej koncepcji artysty, przypominającego działalność Demiurga.

Nie można jednak zapominać, że na romantyków szczególnie wpływ wywarły ewolucyjne idee głoszone przez dziadka Karola Darwina, Erasmusa Darwina. Jak pisze amerykański historyk idei religijnych, James A. Herrick, sednem koncepcji ewolucji Erasmusa Darwina była idea płynnej materii, zgodnie z którą wszystkie żywe organizmy posiadają wrażliwość i uczucia, w tym także rośliny. Jądem jego koncepcji było przekonanie o istnieniu subtelного fluidu bądź eteru przenikającego ciała i nerwy, przy czym koncepcję tę podbudował teorią elektrycznego fluidu autorstwa Benjamina Franklina (Herrick 2003: 121). Darwin prowadził na swoich pacjentach medyczne eksperymenty, w których wykorzystywał zjawisko elektryczności, by dowieść istnienia „uniwersalnej siły życia”. Jak zauważa Herrick, koncepcja ewolucji Erasmusa Darwina oraz jego eksperymenty stały się inspiracją dla Mary Shelley i jej powieści *Frankenstein albo: Współczesny Prometeusz* (Herrick 2003: 121). Darwin cieszył się szczególną estymą wśród romantyków, a jego koncepcja płynnej materii była szczególnie istotna we wczesnym rozwoju romantycznych idei. Pod urokiem

idei Darwina znajdował się słynny chirurg William Lawrence, a przez niego, będący jego pacjentem, Percy Shelley, mąż Mary Shelley. Pod wpływem koncepcji Darwina pozostawali także Coleridge, Wordsworth, Keats, Blake, Byron czy Crabbe (Herrick 2003: 122–123). Romantyczna interpretacja koncepcji ewolucji nabrała jednak dość szybko duchowego charakteru, a w samej naturze romantycy dostrzegali obecność boskiego pierwiastka, co zbliżało ich do wcześniejszych panteistycznych koncepcji. W tej duchowej koncepcji ewolucji, której podlegać ma także świat organiczny, podstawowa stała się idea duchowego postępu, a jednym z jej wariantów stała się idea palingenezy, rozwijana przez Leibniza, Herdera czy Lessinga, a później głównie przez myślicieli francuskich (Charlesa Fouriera, saintsimonistów, Pierre’a Leroux, Jules’a Micheleta, Jacques’a Bouchera de Perthes), i to przez francuską tradycję intelektualną idea ta przeniknęła na polski grunt, obecna była w twórczości Cieszkowskiego, Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego czy Towiańskiego. Jak pisał Andrzej Walicki, w przypadku idei progresywnej palingenezy doszło do połączenia idei postępu z ideą reinkarnacji, a zarazem idea palingenezy prowadziła „do przemiany eschatologii transcendentnej w ziemską” (Walicki 1983: 68).

Idea palingenezy indywidualnej i społecznej, zakładająca nieustanne doskonalenie się jednostek i narodów, przechodzących z jednego życia w drugie przy zachowaniu indywidualności, pociągała za sobą millenarystyczną perspektywę, przy czym idea zbawienia i Królestwa Bożego zostały poddane procesowi terestrializacji (*terre* – ziemia) (Walicki 1983: 69). Francuscy utopiści, a za nimi i Cieszkowski, nawiązywali do historiozoficznego schematu Joachima z Fiore (epoka Boga-Ojca, Syna i Ducha Świętego), przy czym ci pierwsi szczególną uwagę kładli na to, że epoka Ducha Świętego miała być czasem zniesienia dualizmu cielesno-duchowego czy dualizmu myśli i materii, a zarazem uzupełniali ideę indywidualnego zbawienia o zbawienie społeczne, prowadzące do ogólnoludzkiego braterstwa (Walicki 1983: 83–84). Była to zarazem zapowiedź syntezy religii i nauki. Z tymi ideami spotykamy się także w ruchu New Age, tak w wąskim, jak i w szerokim rozumieniu. Parakletyczne, a zarazem millenarystyczne wątki obecne są w twórczości protoplastów *New Age*, ezoteryków odkrywających „żelazne” prawo rządzące dziejami ludzkości, wpisujących się w historiozoficzny schemat Joachima z Fiore. Jak pisała we wprowadzeniu do *The Aquarian Gospel of Jesus the Christ* Eva S. Dowling, Era Wodnika jest nade wszystko duchową epoką i dopiero teraz rzesze ludzi będą w stanie zrozumieć duchowe przesłanie Jezusa, i wkroczyć w zaawansowane stadium duchowej świadomości (Dowling 2007: 6). Podobnie millenarystyczne zabarwienie nosi twórczość Annie Bessant czy Alice Bailey. Co jednak istotne, millenarystyczna tendencja obecna w twórczości francuskiego romantyzmu społecznego miała się opierać na rozwinętej przez Charlesa Bonnetta, szwajcarskiego przyrodnika i filozofa, żyjącego w XVIII wieku, idei „temporalizacji tradycyjnej koncepcji ‘wielkiego łańcucha bytów’” (Walicki 1983: 95).

Millenarystyczny, a często i apokaliptyczny ton, był charakterystyczny dla końcówki XVIII stulecia, kiedy to pojawiło się wiele sekt zorganizowanych wokół chiliastycznych nastrojów. Nie bez znaczenia dla wzrostu takich nastrojów pozostawał wybuch rewolucji francuskiej, którą millenarystyczni prorocy identyfikowali

z prorocstwem Daniela i Objawieniem. Jak zauważa Morton D. Paley, w pismach wszystkich ważniejszych romantyków znajdujemy wątki millenarystyczne i apokaliptyczne (Paley 2007: 470). Obecność figury poety jako proroka w twórczości między innymi Blake'a, Wordswortha, Coleridge'a, Shelleya, można interpretować jako odpowiedź na apokaliptyczne oczekiwania rozbudzone przez rewolucję francuską (Kitson 2007: 45), z drugiej strony rewolucyjne nastroje rozbudzały millenarystyczną eschatologię (Walicki 1983: 12) i oczekiwanie na przełomowe wydarzenie (Abrams 1973: 57). Romantyczne tendencje millenarystyczne wypływały z gnostyckiego odrzucenia teraźniejszości i były manifestacją tęsknoty za doskonałym światem. Zgodnie z definicją, którą zaproponowała Yonina Talmon, millenaryzm w typologicznym, a nie historycznym sensie, należy definiować jako poszukiwanie totalnego, rychłego, ostatecznego, wewnątrzświatowego, zbiorowego zbawienia (Talmon 1968: 351). Obecność tendencji millenarystycznych w romantycznym środowisku nie była więc niczym wyjątkowym, jednak jej wpisanie w koncepcję palingenezy i ewolucji, których podbudowę stanowiło uczasowienie łańcucha bytu, nadała romantyzmowi millenaryzmowi nowatorski charakter.

Protagonisci dwóch wielkich dziewiętnastowiecznych tradycji ezoterycznych, romantyzmu (romantycznej duchowości) i okultyzmu, przez który Hanegraaff rozumie melanz nauki i magii, podjęli próbę interpretacji idei ewolucji, którą uznali za jedną z głównych kategorii opisu świata. Różnica między romantyzmem i okultyzmem polega na innym stosunku do procesu odczarowania świata. Okultyzm, jak pisze Hanegraaff, stanowił próbę nadania sensu ezoteryzmowi z perspektywy odczarowanego świata (Hanegraaff 1998a: 422), inaczej niż romantyzm, którego protagoniści nie akceptowali odczarowanego świata. I romantycy, i adepci okultyzmu interpretowali ewolucję w kategoriach duchowego rozwoju człowieka i całej ludzkości, czym różnili się od rozumienia idei ewolucji w kategoriach rozwoju biologicznego, któremu wyraz dał Karol Darwin. Swedenborgianizm czy spirytualizm stanowiły ważne elementy teozoficznej syntezy, której dokonała założycielka Towarzystwa Teozoficznego, Bławatska, a po niej rozwijały Bessant i Bailey, czy twórca antropozofii, Steiner. Koncepcja ewolucji Bławatskiej zakładała dwustopniowość ewolucji: kolejnym krokiem ewolucji fizycznej miała być ewolucja duchowa (Tingay 2000: 37). Autorce *Doktryny tajemnej* w rozumieniu ewolucji bliżej było jednak do tradycji ezoterycznej niż koncepcji Karola Darwina.

Ewolucjonizm jest starym ezoterycznym wierzeniem, które można znaleźć w wierzeniach orfickich, gdzie pojawiał się w postaci mitu upadku. Mit upadku pojawia się w gnostycyzmie, w neoplatonizmie czy kabale, a to co łączy te intelektualno-religijne tradycje, to przekonanie o niedoskonałości i niekompletności ludzkości. Człowiek, pierwotnie przynależący do boskiej rzeczywistości, upada (w grzech, materię), wiedza ezoteryczna (gnoza jako wiedza prawdziwa), która daje prawdziwe rozumienie historii stworzenia i natury ludzkości, ma pozwolić człowiekowi na powrót do tego pierwotnego boskiego stanu (Iwersen 2007: 14).

Oczywiście, taka ezoteryczna koncepcja ewolucji niewiele ma wspólnego z darwinowskim rozumieniem ewolucji. Także romantyczna koncepcja ewolucji, mająca ezoteryczne korzenie, lecz oparta na temporalizacji, opierała się na micie upadku



i odrodzenia, przy czym, inaczej niż w schemacie Plotyna czy gnostyków, rosnące zróżnicowanie nie było utożsamiane ze złem, a jednocześnie z tym, co dopiero nastanie (jedność i harmonia) wiązano przekonanie, że ten stan docelowy będzie doskonalszy niż stan wyjściowy procesu ewolucji. Bławatska kwestionowała, podobnie jak Steiner, pochodzenie człowieka od małpy, i bliższa była jej alternatywna wobec darwinowskiej, koncepcja ewolucji Alfreda Russela Wallace'a (dodajmy, że autora książki o wymownym tytule *O cudach i nowoczesnym spirytyzmie*), który wyłączał ludzkość spod obowiązywania zasady naturalnej selekcji (Iwersen 2007: 14). Bławatska, podobnie jak Wallace, przyjmowała ezoteryczną koncepcję człowieka jako odbicia niematerialnej idei, podczas gdy Steiner rozwijał koncepcję ewolucji jako metamorfozy, przy czym przejął ją od Goethego (Iwersen 2007: 14–15). Romantyczny ewolucjonizm, podobnie jak ewolucjonizm rozwijany na gruncie teozofii czy antropozofii, opierał się na przekonaniu o duchowym charakterze tego procesu (Campbell 2007: 13). Hanegraaff zwraca uwagę na to, że zainteresowanie teoriami ewolucji charakterystyczne dla dziewiętnastowiecznego okultyzmu, ale i dwudziestowiecznego New Age, było zainteresowaniem problematyką ewolucji ludzkości i świadomości w tej formie, którą nadali jej niemieccy idealisci, Herder, Schelling i Hegel (Hanegraaff 1998a: 413). Jak pisze Kubiak, New Age jest obietnicą lepszej przyszłości, zbawienia ludzkości, które dokona się przez realizację panduchowego projektu (Kubiak 1999: 138) – to przekonanie ma charakter *par excellence* romantyczny.

### Zakończenie

Teozoficzne i antropozoficzne interpretacje idei organicyzmu, imaginacji czy ewolucjonizmu legły u podstaw światopoglądu New Age – zwłaszcza znaczenie Towarzystwa Teozoficznego dla rozwoju Nowej Ery jest powszechnie uznawane wśród badaczy tego zjawiska. Uznając jednak zasadność dystynkcji między wąskim i szerokim rozumieniem New Age, przyznać należy, że idee te w interpretacji Bławatskiej dotarły do adeptów Nowej Ery przede wszystkim w wąskim rozumieniu tego terminu. A zatem, jeśli New Age definiuje się w wąskim znaczeniu, wysuwa się wtedy na plan pierwszy znaczenie dziewiętnastowiecznego okultyzmu kosztem romantycznych wpływów, choć np. antropozofia Steinera pozostawała pod wyraźnym wpływem myśli romantycznej w interpretacji Goethego. Wyekspozowanie romantycznych inspiracji Nowej Ery znajduje swoje uzasadnienie w przyjęciu szerokiej definicji terminu, i wiąże z podnoszeniem znaczenia kalifornijskiej kontrkultury. Ten amerykański „trop” wskazuje na znaczenie transcendentalizmu, czyli amerykańskiego wariantu romantyzmu<sup>4</sup>. J. Gordon Melton definiował New Age jako najpóźniejszy etap rozwoju okultystyczno-metafizycznej religii (Melton i in. 1991: 4, cyt. za Voas i Bruce 2007: 53). Definicja Meltona stanowi pewną propozycję pogodzenia dwóch dziewiętnastowiecznych ezoterycz-

<sup>4</sup> Catherine L. Albanese twierdzi natomiast, że New Age jest nową wersją dziewiętnastowiecznej amerykańskiej religii natury, obecnej w swedenborgianizmie i mesmeryzmie (Lee 2009: 397).

nych tradycji (okultystycznej i romantycznej) i „równego” ich potraktowania jako źródła inspiracji. W tym ujęciu amerykański transcendentalizm stanowi element metafizycznej tradycji. Był on, jak pisał Robert Bellah, kolejną manifestacją tradycji krytyki instytucji religijnych i kościelnej dyscypliny, zapoczątkowanej przez Anne Hutchinson w XVII wieku w Ameryce. „Wiele najbardziej wpływowych osobistości w dziewiętnastowiecznej kulturze amerykańskiej nie mogło znaleźć schronienia w istniejących instytucjach religijnych, choć przyciągały ich uwagę doktryny religijne różnych tradycji. Na myśl przychodzi Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau czy Walt Whitman.

Wiele z tych dziewiętnastowiecznych postaci przyciągnął nieokreślony panteistyczny mistycyzm, zmierzający do utożsamienia boskości z wyższą jaźnią. W czasach dzisiejszych ten sposób doznawania, uprzednio ograniczony do elity kulturowej, rozszerzył się na znaczące części wykształconej klasy średniej” (Bellah i in. 2007: 379–380). Za dwudziestowieczną kontynuację tej, wcześniej undergroundowej tradycji zainicjowanej przez Hutchinson, uznać można opisywany przez Bellaha fenomen „sheilizmu”, choć Sheila Larson (w rzeczywistości był to tylko pseudonim) reprezentuje już nie undergroundowy, lecz bardzo rozpowszechniony typ dwudziestowiecznej religijności/duchowości. Heelas i Linda Woodhead porównują duchowość Sheili Larson do duchowości księżnej Diany, pozostającej z jednej strony pod wpływem chrześcijaństwa, z drugiej New Age (Heelas i Woodhead 2001: 61). „Sheilizm” i New Age (przede wszystkim w szerokim rozumieniu) łączą podzielenie undergroundowego postulatu realizacji romantycznego ideału życia autentycznego.

Poszukiwanie ciągłości idei łączących undergroundowe środowiska, choć samo w sobie niezwykle inspirujące, staje przed problemem, na którego istnienie zwrócił uwagę Daren Kemp. Chodzi mianowicie o to, że pewne idee mogą pozostawać żywe i kształtować „kontrkulturowe” środowiska, choć zarazem mogą docierać do nich nie poprzez nawiązanie do konkretnych środowisk czy ruchów związanych z transmisją idei, lecz w sposób pośredni, stanowiąc ich reminiscencję w postaci pewnych wątków kultury popularnej. Kemp zjawisko to dostrzega, *nota bene*, gdy pisze o postaci Williama Blake’a, w którego twórczości powszechnie dostrzega się wpływy tradycji ezoterycznej, a zarazem istnieją uzasadnione wątpliwości, czy ezoteryczne inklinacje Blake’a wypływały z lektury pism ezoterycznych, czy raczej stanowiły odbicie popularnych w tym czasie wątków obecnych na poziomie kultury popularnej (Kemp 2004: 42).

Postać Blake’a jest tutaj wręcz modelowa. Z jednej strony wielu adeptów *New Age* powołuje się na jego twórczość, z drugiej, Blake, będący członkiem Kościoła Swedenborgian, sympatyzujący z sektą Muggletonian, zainspirowany przez Jakuba Boehmego, nasycał romantyczną ideologię okultystycznymi (w znaczeniu, które temu terminowi nadaje Hanegraaff) inspiracjami. Podobnie, swedenborgianizm, który oddziaływał na wielu piszących adeptów spod znaku *New Age*, docierał do nich zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio, np. przez Emersona (Kemp 2004: 42). Trudno wskazać, w jakiej mierze fascynacja orientem Bławatskiej była wynikiem obcowania z tekstami źródłowymi i spotkania z oryginalną tradycją podczas po-

bytu w Indiach i Tybecie, a jak dalece była wynikiem panującego w tym czasie klimatu intelektualnego charakterystycznego dla undergroundowego środowiska, ale i modnych wtedy wątków obecnych w kulturze popularnej. Bez wątpienia klimat ten współkształtowali romantycy, dokonując reinterpretacji starych wątków obecnych w tradycji ezoterycznej (okultystycznej), czy podnosząc nowe idee, oryginalności bądź uczasowienia łańcucha bytu. Zabieg polegający na wydzieleniu wąskiego i szerokiego rozumienia New Age koresponduje z dwojakim sposobem uprawiania historii idei. Jak pisał Daren Kemp, z jednej strony można badać ciągłość i rozwój idei w historii, bez szczegółowej analizy wpływu konkretnych osób, z drugiej, chodzi o wskazywanie na konkretnych przykładach, jak dokonywała się transmisja idei i interakcje w danym czasie (Kemp 2004: 29). Pierwsze ujęcie wydaje się uprzywilejowywać romantyzm jako wyjątkowe źródło inspiracji dla Nowej Ery, drugie – dziewiętnastowieczny okultyzm. O ile w pierwszym przypadku eksponuje się znaczenie intelektualnego klimatu epoki, dostrzegając wielość historycznych czynników tworzących tę epokę, o tyle w drugim chodzi o wydestylowanie z gąszcza inspiracji udokumentowanych historycznie sieci interakcji, czy też o pokazanie ciągłości idei na podstawie analizy tekstów, w których następuje odwołanie do myśli konkretnych postaci. Uwaga o dwojakim sposobie uprawiania historii idei okazuje się więc istotna w przypadku wskazywania źródeł New Age, bo też od tego sposobu zależy definiowanie źródeł Nowej Ery. Co istotne, rozważania mieszczące się w perspektywie uprawiania historii idei okazują się istotne dla socjologicznego rozumienia fenomenu New Age.

## Literatura

- Abrams, Meyer H. 1973. *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*. New York–London: W. W. Norton & Company.
- Alisauskienė, Milda. 2004. „New Age Milieu in Lithuania: The Case of The Academy of Parapsychology”. Referat przedstawiony podczas konferencji CESNUR 2004 International Conference: *Religious Movements, Conflict and Democracy: International Perspectives*, 17–20 czerwca 2004, Texas: Baylor University, Waco ([http://www.cesnur.org/2004/waco\\_alisauskienė.htm](http://www.cesnur.org/2004/waco_alisauskienė.htm), dostęp 30.01.12).
- Bell, Emma i Scott Taylor. 2003. *The Elevation of Work: Pastoral Power and the New Age Work Ethic*. „Organization” 2 (10): 329–349.
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler i Steven M. Tipton. 2007. *Sklonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*. Tłum. Dorota Stasiak, Piotr Skurowski i Tomasz Żyro. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Campbell, Colin. 1972. *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*. „A Sociological Yearbook of Religion in Britain” 5: 119–136.
- Campbell, Colin. 2001. *A ‘New Age’ Theodicy for a New Age*. W: L. Woodhead, P. Heelas i D. Martin (red.). *Peter Berger and the Study of Religion*. London–New York: Routledge, s. 73–84.
- Campbell, Colin. 2005. *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. London: Alcuin Academics.
- Campbell Colin. 2007. *The Easternization of the West. A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder–London: Paradigm Publishers.

- Champion, Françoise. 1990. *La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains*. W: F. Champion i D. Hervieu-Léger (red.). *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*. Paris: Centurion, s. 17–69.
- Champion, Françoise. 1994. *La „nébuleuse mystique- ésotérique”: une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique*. W: J.-B. Martin i F. Laplantine (red.). *Le défi magique. Esotérisme, occultisme, spiritisme*, tom I. Lyon: Presses universitaires de Lyon, s. 315–326.
- Cieśla-Korytowska, Maria. 1997. *O romantycznym poznaniu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Dobroczyński, Bartłomiej. 2000. *New Age*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Dowling, Eva S. 2007. *Introduction*. W: L. H. Dowling. *The Aquarian Gospel of Jesus the Christ*. New York: Cosimo, s. 5–14.
- Faivre, Antoine. 1998. *Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism*. W: R. van den Broek i W. J. Hanegraaff (red.). *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Albany, NY: State University of New York Press, New York, s. 109–123.
- Flanagan, Kieran i Peter C. Jupp (red.). 2007. *A Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate.
- Giordan, Giuseppe. 2009. *The Body between Religion and Spirituality*. „Social Compass” 2 (56): 226–236.
- Hall, Dorota. 2007. *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Hall, Dorota. 2008. *Duchowość uprzedmiotowująca jako trzecia opcja? Spojrzenie z polskiej perspektywy*. W: K. Leszczyńska i Z. Pasek (red.). *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”, s. 86–100.
- Hanegraaff, Wouter J. 1996. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: E. J. Brill.
- Hanegraaff, Wouter J. 1998a. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Hanegraaff, Wouter J. 1998b. *Romanticism and the Esoteric Connection*. W: R. van den Broek i W. J. Hanegraaff (red.). *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Albany, NY: State University of New York Press, New York, s. 237–268.
- Hanegraaff, Wouter J. 1998c. *The New Age Movement and the Esoteric Tradition*. W: R. van den Broek i W. J. Hanegraaff (red.). *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Albany, NY: State University of New York Press, New York, s. 359–382.
- Hanegraaff, Wouter J. 1999. *New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective*. „Social Compass” 2(46): 145–160.
- Hanegraaff, Wouter J. 2005. *Spectral Evidence of New Age Religion: On the substance of ghosts and the use of concepts*. „Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies” 1: 35–58 (<http://www.asanas.org.uk/files/001Hanegraaff.pdf>, dostęp 01.01.12).
- Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Heelas, Paul. 2008. *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Heelas, Paul i Linda Woodhead. 2001. *Homeless Minds Today*. W: L. Woodhead, P. Heelas i D. Martin (red.). *Peter Berger and the Study of Religion*. London–New York: Routledge, s. 43–72.
- Heelas, Paul, Linda Woodhead, Benjamin Seel, Bronislaw Szerszynski i Karin Tusting. 2007. *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.

- Herrick, James A. 2003. *The Making of the New Spirituality. The Eclipse of the Western Religious Tradition*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Hove van, Hildegard. 1999. *L'émergence d'un „marché spirituel”*. „Social Compass” 2 (46): 161–172.
- Introvigne, Massimo. 2001. *After the New Age: Is There a Next Age?* W: M. Rothstein (red.). *New Age Religion and Globalization*. Aarhus: Aarhus University Press, s. 58–69.
- Iwersen, Julia. 2007. *The Epistemological Foundations of Esoteric Thought and Practice*. „Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies” 3: 3–44 (<http://www.asanas.org.uk/files/jasanas003.pdf>, dostęp 30.03.2012).
- Kemp, Daren. 2004. *New Age. A Guide. Alternative Spiritualities from Aquarian Conspiracy to Next Age*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kitson, Peter J. 2007. *Beyond the Enlightenment: The Philosophical, Scientific, and Religious Inheritance*. W: D. Wu (red.). *A Companion to Romanticism*. Oxford: Blackwell Publishing, s. 35–47.
- Kubiak, Anna E. 1999. *Le Nouvel Age, conspiration postmoderne*. „Social Compass” 2(46): 135–143.
- Kubiak, Anna E. 2005. *Jednak New Age*. Warszawa: Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza Sp. z o.o.
- Lee, Raymond L. M. 2009. *The Re-enchantment of Time. Death and Alternative Temporality*. „Time & Society” 2–3(18): 387–408.
- Lovejoy, Arthur O. 1914. *Bergson and Romantic Evolutionism: Two Lectures Delivered Before the Union September 5 and 12, 1913*. Berkeley: University of California Press (Reprint: Kessinger Publishing 2009).
- Lovejoy, Arthur O. 1941. *The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas*. „Journal of the History of Ideas” 3, vol. II: 257–278.
- Lovejoy, Arthur O. 1975. *On the Discrimination of Romanticisms*. W: M. H. Abrams (red.). *English Romantic Poets. Modern Essays in Criticism*. New York: Oxford University Press, s. 3–24.
- Melton, J. Gordon, Jerome Clark i Aidan A. Kelly. 1991. *New Age Almanac*. Detroit: Visible Ink.
- Paley, Morton D. 2007. *Apocalypse and Millennium*. W: D. Wu (red.). *A Companion to Romanticism*. Oxford: Blackwell Publishing, s. 470–485.
- Peckham, Morse. 1974. *Toward a Theory of Romanticism*. W: R. F. Gleckner i G. E. Enscoe (red.). *Romanticism: Points of View*. Detroit, Michigan: Wayne State University Press, s. 231–257.
- Quispel, Gilles. 2008. *Gnosis and Culture*. W: J. van Oort (red.). *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel*. Leiden: Brill, s. 141–153.
- Roof, Wade Clark. 1999. *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Sayre, Robert i Michael Löwy. 2005. *Romanticism and Capitalism*. W: M. Ferber (red.). *A Companion to European Romanticism*. Oxford: Blackwell Publishing, s. 433–449.
- Sebald, Hans. 1984. *New-Age Romanticism: The Quest for an Alternative Lifestyle as a Force of Social Change*. „Humboldt Journal of Social Relations” 2(11): 106–127.
- Talmon, Yonina. 1968. *Millenarism*. W: D. L. Sills (red.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Volume 10. New York: The Macmillian Company, The Free Press, s. 349–362.
- Taylor, Charles. 1991. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 1996. *Etyka autentyczności*. Tłum. Andrzej Pawelec. Kraków–Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak–Fundacja im. Stefana Batorego.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge–Massachusetts–London: The Belknap Press of Harvard University Press.

- Tingay, Kevin. 2000. *Madame Blavatsky's Children: Theosophy and Its Heirs*. W: S. Sutcliffe i M. Bowman (red.). *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 37–50.
- Voas, David i Steve Bruce. 2007. *The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred*. W: K. Flanagan i P. C. Jupp (red.). *A Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate, s. 43–61.
- Walicki, Andrzej. 1983. *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*. Warszawa: PIW.
- Wellek, René. 1974. *The Concept of Romanticism in Literary History*. W: R. F. Gleckner i G. E. Enscoe (red.). *Romanticism: Points of View*. Detroit, Michigan: Wayne State University Press, s. 181–206.
- Wuthnow, Robert. 1998. *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1998.
- York, Michael. 1999. *Le supermarché religieux: ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial*. „Social Compass” 2(46): 173–179.

## Romanticism and the New Age. Continuities, Analogies, Inspirations

### Summary

What the article explores is the presence in New Age of ideas central for romanticism: the ideas of organicism, imagination, and temporalism. The author treats their presence in Romanticism as continuation and reinterpretation of ideas characteristic of Western esoterism. Yet, New Age is defined as a continuation of the esoteric tradition subjected to a Romantic reinterpretation and, at the same time, as a response to the criticism of the disenchanted modern civilization. Although New Age takes many different forms (low and high New Age), the source from which it originates are the ideas analyzed in the article. The themes of self-fulfillment, self-cognition, originality, or self-expression, typical for New Age, have Romantic roots and relate to the three analyzed core ideas.

Key words: sociology of religion; New Age; Romanticism; underground culture; esoterism.